



LA ESPECIFICA EFICACIA SANTIFICADORA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA *

LEO SCHEFFCZYK

Es una sencilla pero indiscutible realidad que el sacramento de la Penitencia, tanto en sus manifestaciones pastorales como en su comprensión teológica, no está hoy en la Iglesia en su mejor momento. La reforma anunciada por el Vaticano II¹, y realizada en los últimos años², se refiere ante todo al rito litúrgico y no ha sido capaz de revitalizar la inteligencia teológica y la fe en este sacramento. Lo mismo hay que decir a propósito de los esfuerzos del "Synodo General de los Obispos de la República Federal Alemana", que comienza su Declaración sobre la "Pastoral de los sacramentos" con un sentido lamento ante la crisis del sacramento de la Penitencia, pero que, a la hora de proponer remedios para superar la crisis, recomienda, ante todo, una multiplicación de formas para la Penitencia³. Pero una multiplicación externa de esas formas sacramentales tiene el mismo escaso valor, en orden a una reforma, que lo tendría —por tomar un caso análogo— la diversificación del ministerio sacerdotal en fun-

* Conferencia pronunciada por el autor en la sesión del *Kreis für internationale Priesterbegegnung* (KIP), Bensberg (Alemania), 18 a 20 de agosto de 1977.

1. *Sacrosanctum Concilium*, 72.

2. Cfr. el nuevo *Ordo Paenitentiae*, ed. typica, Romae 1974.

3. GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BRD, *Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe*, editado por L. BERTSCH y otros, I (Freiburg 1976) 258.

ciones y sujetos diferentes para superar así la crisis del sacerdocio ministerial. A la vista de esos proyectos de solución y sin poner en duda la buena voluntad de nadie, uno puede preguntarse si esos intentos parten de una auténtica voluntad de reforma —que trata de mejorar lo originario— o si, por el contrario, no pretenden más bien una modificación de ese originario patrimonio esencial, aunque sea sólo como efecto segundo e indirecto.

Estas consideraciones y otras análogas hacen que, para introducirnos realmente en nuestro tema, debamos preguntarnos por las razones que están en el fondo de esa crisis del sacramento de la Penitencia que se observa en la Iglesia de hoy.

I

LAS RAZONES DE UNA SITUACION DE CRISIS

En cuanto al diagnóstico de la crisis debemos limitarnos, dentro del espacio de nuestra conferencia, a señalar unos pocos momentos, que no pueden pretender abarcarlo todo. Pero como momento esencial y fundamental de la crisis debemos nombrar *una cierta disolución del sentido de lo sacramental*, de la concepción de lo sacramental en general. Si los sacramentos, según K. Rahner, no son otra cosa que “acontecimientos de una historia de la salvación, (historia) que se identifica con la vida del hombre en general, pero que (en los acontecimientos sacramentales) adquiere una peculiar relevancia y una clara captabilidad *histórica*”⁴; si, según esta teoría, en los sacramentos tan sólo se acentúa y se hace explícito lo que ya está sucediendo en el existencial realizarse de la vida, entonces ya no es posible ver la específica significación del sacramento. Entonces ya hay vía libre para aquel error práctico que se expresa en las palabras de un laico católico, que decía: “Si yo cometo alguna falsedad en mi matrimonio, se lo digo a mi mujer, pero no me sirvo para esto de un sacerdote”. Esta desafortunada frase, fruto de una praxis incons-

4. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg, 7.^a ed., 1976) 397.

ciente, repite a su manera exactamente lo mismo que decía el teólogo erudito en un alto nivel de abstracción. Ambos testifican aquella primera manifestación de la crisis, a saber, la disolución de lo sacramental.

Lo que sucede es que esta disolución se hará evidente de manera particularmente drástica en el caso del sacramento de la Penitencia; esto se explica porque la Penitencia ha sido siempre el sacramento más comprometido y exigente tanto en la teoría como en la praxis y, dentro de esta última, tanto para el que lo recibe como para el que lo administra. No es, pues, una casualidad que sea precisamente este sacramento el que haya sufrido, en su desarrollo externo y en su configuración litúrgica, las mayores modificaciones, que han acosado incluso a la Doctrina y a la Teología⁵. De ahí que los falsos desarrollos en este campo fueran a veces tan notables que un historiador del Dogma haya podido decir, con ocasión de señalar la época final de la Patristica como origen temporal de la "Penitencia canónica", que, al llegar aquí, "el desarrollo de la Penitencia eclesiástica quedó finalmente en vía muerta"⁶.

Tal afirmación, en medio de la actual polémica, hay que reconocer que es equívoca. En efecto, los que abogan por un cambio radical de la Penitencia en la Iglesia podrían encontrar en estas palabras un fundamento para sostener que ahora estamos de nuevo en un momento en el que hay que volver a empezar desde el principio; lo cual podría suceder efectivamente si consiguiesen imponerse los que pretenden otorgar a las celebraciones penitenciales (*Bussandachten*) el carácter formal de sacramento. Una frase de Karl Rahner, que uno podría pasar de largo sin darle importancia, muestra con qué naturalidad, aunque sigilosamente, pueden inculcarse estas ideas: el pecador "arrepentido —escribe— confiesa su gran pecado, o la miseria de su vida, a la Iglesia en la persona de su representante, o bien, en ciertas circunstancias, lo hace

5. El inventario histórico-dogmático puede verse en B. POSCHMANN, *Busse und letzte Ölung*, en "Handbuch der Dogmengeschichte", ed. M. SCHMAUS - J. R. GEISELMANN - H. RAHNER, IV, 3 (Freiburg 1951); A. ZIEGENAUS, *Umkehr-Versöhnung-Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdiensten und Beichte* (Freiburg 1975).

6. B. POSCHMANN, o. c., p. 43.

en la confesión general de una comunidad ante Dios y su Cristo”⁷.

Los que claman por un cambio radical y esencial de la Penitencia (*Busswesens*) en la Iglesia deberían pensar honradamente en algo que constituye hoy sin duda el más grande obstáculo para todos los intentos de reforma, tanto legítimos como extremistas. Ese obstáculo, que debemos considerar como el segundo momento esencial de la crisis, no es otro sino la *disolución del concepto de pecado y de la conciencia teológica del pecado*. Ello puede observarse, a modo de ejemplo, en la frase arriba citada del laico católico: hay allí algo que se presupone, que está en el fondo, a saber, que el pecado es, ante todo, sólo algo “falso”, algo no logrado, que en su sentido propio se dirige sólo contra el prójimo, pero no contra Dios. Lo cual significa que el carácter *teológico* del pecado ha desaparecido. Pero esto conecta, por una parte, con una concepción del hombre ingenuamente determinada por el evolucionismo, es decir, con una antropología deficiente. En efecto, si el hombre es esencialmente un ser incompleto, que todavía debe desarrollarse hasta alcanzar la verdadera humanidad⁸, entonces a este sujeto no puede exigírsele una responsabilidad definitiva. Para que se diera esta responsabilidad habría que admitir, a la hora de determinar la esencia o naturaleza del hombre, su inmediatez a Dios, su directa relación con Dios; lo cual traería como consecuencia que se dejara de hablar del hombre como naturaleza incompleta, para presentarlo como un ser que es, dentro de la creación visible, el más perfecto; un ser que, por supuesto, puede de hecho decaer de esa perfección y que puede llevarla a término sólo en una existencia histórica⁹.

La infravaloración teológica del hombre, que lleva a identificar el pecado —en el sentido del exégeta H. Haag— simplemente con una debilidad¹⁰, está lógicamente en íntima co-

7. K. RAHNER, o. c., p. 406.

8. Así razona bajo una perspectiva unilateralmente biológica K. LORENZ, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (Wien 1963) 349 y s.

9. Para la teología del pecado cfr. L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde* (Augsburg 1970) 38 y ss.

10. H. HAAG, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart 1966) 46.

nexión con una falsa orientación de la relación (del hombre) con Dios, y con una inseguridad acerca del concepto mismo de Dios. En el ámbito de la teología de la Penitencia esto se muestra en un fenómeno muy concreto, poco estudiado, realmente difícil de captar, pero que no debe ser pasado por alto. Me refiero a la tendencia a hablar de Dios sólo como de Aquel que perdona, como del Amante misericordioso, que precisamente por esto está “encargado” de amarnos y perdonarnos. De ahí que también la denominación “sacramento de la reconciliación”, usada ahora casi en exclusiva para designar el sacramento de la Penitencia¹¹, haga que el pensamiento se deslice fácilmente hacia una idea antropomórfica de Dios, que ya no se compadece con el Dios de la ira y del juicio que testifica la Biblia. Pero de un Dios que sólo puede perdonar, decía Nietzsche con sarcasmo pero no sin razón, que se había vuelto “viejo, blando, tierno y compasivo: más parecido a un abuelo que a un padre”¹².

Tampoco demostraría gran rigor teológico —es cierto— el que quisiera acentuar unilateralmente la severidad de Dios en relación con el sacramento de la Penitencia y el carácter de juicio de este sacramento; pero, en cualquier caso, esta perspectiva no puede faltar en una teología integral de la Penitencia. Con todo, el fallo decisivo no está principalmente en la no comprensión de la severidad y de la justicia de Dios; se encuentra más bien en un desmoronarse de la comprensión de la santidad divina. Llegados aquí, podemos ya ver cómo la razón más profunda de todas las manifestaciones de la crisis aparece en una zona previa al sacramento de la Penitencia. Esa razón última no es otra sino la incapacidad del mundo actual para entender “lo santo” y reconocerlo como la esencia de Dios. Lo santo, como valor, se identifica con la perfección absoluta, la luz esplendorosa, el bien incondicionado¹³, que no necesita castigar o vengarse del pecado,

11. Aquí se hace necesario hacer notar que la reconciliación (reconciliatio-katallagè) no debe ser separada de la idea bíblica del Dios que justifica, que siempre, en el mismo acontecimiento (en el que justifica), juzga también al hombre. Cfr. *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, I, p. 258.

12. Así hablaba Zaratustra, Parte IV; cf. para este punto A. ZIEGENHAUS, o. c. en nota 5, p. 316.

13. Cfr. D. v. HILDEBRAND, *Etik*, en “Gesammelte Werke”, II (Stuttgart 1959) 366.

sino que desde un principio debe rechazarlo, tenerlo a raya y desenmascararlo como lo no-valioso (*Unwertige*); ante lo santo el pecado debe abrasarse como un trozo de materia terrena frente a la presión luminosa del sol.

Las indicadas razones de la crisis son tan profundas y sutiles que se podría dudar de si es posible eliminarlas y lograr así una nueva aceptación del sacramento de la Penitencia. También es verdad que estos signos de crisis, nos permiten entender, en su negatividad, y aunque sólo sea *a sensu contrario*, la gran significación que debe tener, para la Iglesia y para los fieles, un sacramento que anuda en su objetiva realización tan decisivos valores. En el pasado había una plena convicción de esta riqueza objetiva del sacramento, e incluso bajo su aspecto puramente pastoral, se era consciente (Goethe mismo es testigo) de que “la confesión auricular en su mejor sentido es una permanente catequesis de adultos”¹⁴. Por eso también hoy debemos preocuparnos de manera especial por este sacramento, que en ninguna época se ha dado sin contradicción.

Lo que, ante todo, necesita nuestra época es despertar a una conciencia del carácter propio, específico del sacramento de la Penitencia, captando su peculiar profundidad mística. Porque, ante tantos proyectos de reforma que se ofrecen en la Iglesia de hoy, lo que hay que decir es fundamentalmente esto: que si esos proyectos se entienden como simples adaptaciones pragmáticas a la conciencia media del hombre contemporáneo, y no como penetración profunda en el *Mysterium*¹⁵, carecen de toda legitimación y, además, se demostrarán incapaces de conseguir las metas deseadas. Lo que podría ser el resultado final de todo esto —y que ya alguien ha propuesto en alguna ocasión— es, sencillamente, la reducción del orden sacramental a dos sacramentos: Bautismo y Eucaristía, quedando la Penitencia incluida entre los medios de la piedad privada¹⁶.

14. Ed. Artemis 9, 610.

15. En época reciente se ha hecho hincapié por parte protestante en la idea de la Iglesia como “guardiana de los misterios”. Vid. W. STÄHLIN, *Mysterium. Vom Geheimnis Gottes* (Kassel 1970) 9, 171, etc.

16. Así en H. KÜNG, *Wozu Priester?* (Zürich 1971) 94.



Si se quiere salir al paso eficazmente de estas tendencias, se impone profundizar en el sacramento de la Penitencia como misterio específico de salvación.

II

LO ESPECIFICO DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA COMO MISTERIO DE SALVACION

Para situar la propia significación sacramental del sacramento de la Penitencia, hay que considerar ante todo su específica posición entre los demás sacramentos, y más concretamente su relación al sacramento fundamental del Bautismo.

1. *La Penitencia como reproducción de la realidad bautismal*

A la hora de intentar una más lograda comprensión teológica del sacramento de la Penitencia nos encontramos con una peculiar característica de este sacramento, a saber, que la Penitencia no sólo descansa, como los otros sacramentos, en el Bautismo como en su fundamento, sino que es en un sentido muy peculiar una renovación y profundización del mismo acontecimiento bautismal. Este pensamiento tiene sin duda una gran significación religiosa y pastoral. Se podría decir, en efecto: si la Pastoral eclesiástica consiguiera hacer comprensible la Penitencia sacramental como renovación del acontecimiento bautismal o de la gracia bautismal, tendríamos de un medio esencial para activar día tras día la conciencia bautismal —que fundamenta toda la vida cristiana y que tan escasamente se actualiza— y para vivir, a partir de ella, como en una atmósfera que impregna de continuo al hombre. Donde esto se lograra, quedarían a la vez sin base alguna las frecuentes objeciones contra las confesiones mecánicas, rutinarias, masivas; porque —a partir de ahí— la confesión, entendida como renovación de la experiencia bautismal, pondría en acción inmediatamente toda su fuerza transformante de la vida y su gran significación configuradora de la existencia cristiana.

Pero ahora no nos ocuparemos de la utilización pastoral de esta relación, sino de la explicación de su significación dogmática. Para la Dogmática es ya un importante punto de apoyo el hecho de que la Tradición cristiana haya considerado el sacramento de la Penitencia, también conceptualmente, en estrecha vinculación con el Bautismo, y haya designado a la Penitencia, por ejemplo, como “baptismus laboriosus”¹⁷.

En la manera simbólica de expresarse, aparece formulada la misma idea por medio de la imagen de “la segunda tabla de salvación después del naufragio”¹⁸, que entró incluso en la doctrina penitencial del Tridentino¹⁹. De ahí que, desde Tertuliano, pudiera calificarse este sacramento como “*paenitentia secunda*”, siendo la primera la que tuvo lugar en el Bautismo²⁰. La misma convicción es la que llevaba a la *Didaskalia* siríaca de comienzos del siglo III a proponer la siguiente formulación: “El hombre obtiene la participación en el Espíritu Santo, bien por la imposición de manos de la Penitencia, bien por el Bautismo”²¹. Desde esta afirmación puede clarificarse la significación teológica de la Penitencia en conexión con el Bautismo. He aquí una más pormenorizada interpretación de este texto: la vida cristiana es existencia *ex Spiritu* en la comunidad de los creyentes, de los que han sido llamados por ese Espíritu. Los fieles han sido trasladados a la nueva existencia, que Cristo les ha conseguido por su muerte y resurrección, de manera tal que también ellos participan ahora de las fuerzas resucitantes, propias del Señor glorioso, que les vienen dadas por la fuerza del Espíritu. Esta “energía” adviene a la Iglesia por medio del Bautismo y por medio de la Penitencia. Habida cuenta de que la Penitencia es el “segundo Bautismo”, debe también tener ella la capacidad de profundizar e intensificar la nueva existencia fundada en el Bautismo y de perfeccionar aquella originaria unión con Cristo, o de radicalizar esa primera decisión por Cristo a lo largo del camino histórico de la vida en

17. ASÍ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 39, 17.

18. TERTULIANO, *De Paenitentia*, 12.

19. DENZINGER-SCHÖNMETZER (DS), 1702.

20. TERTULIANO, *De Paenitentia*, 7, 10.

21. *Didaskalia*, II, 41.

el mundo, que es un mundo de pecado. En esta perspectiva puede la Penitencia ser reconocida como el sacramento que, en las presentes condiciones de un mundo amenazado por el pecado, nos ha sido dado en orden al desarrollo y maduración de la relación a Cristo establecida en el Bautismo, la cual relación es insustituible para el progreso de la existencia cristiana.

Pero en una más atenta consideración, este argumento parece llevar consigo una grave dificultad. El argumento, tal como ha sido presentado hasta ahora, podría producir la impresión de que el sacramento de la Penitencia implica, como proceso normal de la vida cristiana, el pecado y la separación por tanto de la vida en Cristo y en el Espíritu conseguida por el Bautismo. Se podría objetar a aquella interpretación el que parece suponer la necesidad del pecado en la vida del cristiano, para que gracias a la recepción de la Penitencia pueda fortalecerse la unión con Cristo. Hay que decir que esta teoría es, como puede verse, una pura abstracción, totalmente al margen de la realidad singular y concreta del acontecimiento salvífico. Una interpretación atendida a esta realidad debe, ante todo, tomarse en serio lo que antes dijimos de pasada acerca de que el orden sacramental se da en un mundo amenazado por el pecado, de cuyas amenazas no se libró ni siquiera Cristo. Ya el Tridentino apuntaba a esto cuando declaró que, si el hombre hubiera de perseverar siempre en la gracia bautismal, no hubiera sido necesaria la institución del sacramento de la Penitencia²². Pero en atención a la concreta realidad de los bautizados, en los que de hecho no queda excluida la posibilidad del pecado, este sacramento no sólo muestra por parte de Dios un nuevo y mayor beneficio que el Bautismo —siendo ya éste en sí mismo algo tan grandioso—, sino que, en relación con el hombre, significa una renovación de la realidad bautismal a un grado más alto o una radicalización de la gracia bautismal a un nivel más profundo de existencia. La verdad teológica, según la cual la Penitencia apunta a una exaltación y a un más profundo enraizamiento de la realidad bautismal, queda correctamente afirmada cuando uno se mantiene en el nivel de la concreta e

22. Véase para este punto DS 1668.

histórica situación salvífica determinada por el pecado, y no saca falsas consecuencias acerca de una hipotética necesidad del pecado en aras de una más excelsa realidad de salvación.

De hecho ha sido frecuente que, tanto en la teología como en la historia de la Penitencia, el conocimiento de esa estrecha relación entre Penitencia y Bautismo diera lugar a las citadas dificultades. Así por ejemplo, en la antigüedad cristiana surgió —a partir de aquella vinculación— la idea de que la Penitencia, a semejanza del Bautismo, sólo podía recibirse una vez en la vida. Esta era la tesis errónea que todavía sostenía Ambrosio († 397): “Sicut unum baptisma, ita una paenitentia”²³. La antigua Iglesia pudo, sin embargo, darse cuenta muy pronto de que, a la vez que en esa estrecha relación, era también necesario profundizar en las diferencias entre ambos sacramentos; de lo contrario se hacía imposible poner de relieve la naturaleza propia del sacramento de la Penitencia. En la época moderna, la carencia de esa correcta diferenciación fue una de las razones de que en las iglesias de la Reforma desapareciera el sacramento de la Penitencia, puesto que todos sus presuntos efectos podían obtenerse mediante el Bautismo y la fe bautismal. Nosotros nos encontraríamos hoy en un peligro análogo si al sacramento de la Penitencia lo calificáramos, sin más matices, como el sacramento del perdón de los pecados; pues, como esto ya lo es el Bautismo, sería suficiente que cada cual renovase la fe bautismal. Llegados a este punto, vemos que se hace indispensable una correcta diferenciación entre el Bautismo y la Penitencia. Lo lograremos mejor si elaboramos teológicamente la específica relación a Cristo y comunión con Cristo que son efecto propio del sacramento de la Penitencia.

2. *La específica configuración con Cristo en el sacramento de la Penitencia*

Es un mérito propio de la teología anterior al Vaticano II haber entendido los sacramentos no sólo como medios de la gracia ordenados a satisfacer —de diferente manera— necesidades humanas, sino como formas diversas de una asimila-

23. AMBROSIO, *De Paenitentia*, 2, 10, 95.

ción o configuración con Cristo, que procede de la plenitud de la vida divino-humana de Jesucristo. También esta profunda verdad teológica, es decir, la profundidad cristológica de los sacramentos, está hoy en trance de disolución; lo cual, por otra parte, no es sino una consecuencia de la disolución de la fe incorrupta en la verdadera divinidad de Jesucristo, que ha de ser mantenida exactamente igual que su humanidad. No deja de ser sintomático que en la citada Declaración del "Sínodo General de los Obispos de la República Federal Alemana" acerca de la Pastoral de la Penitencia, no aparezca ya este enfoque místico-cristológico. Casi siempre que en ese Documento se habla de la Penitencia se dice sólo que es un acontecimiento de conversión a Cristo, un acontecimiento de la fe y de la renovación en el seguimiento de Cristo; pensamientos todos ellos muy dignos, pero que se mueven evidentemente en el ámbito de lo intencional, de lo moral y de lo ascético, y no alcanzan aquella mística profundidad que se hace visible en la idea de la asimilación y la configuración con Cristo. Pero si la fundamentación del sacramento de la Penitencia no trasciende las categorías éticas y ascéticas, el sacramento tampoco podrá mantenerse en la práctica de la Iglesia Católica. Por eso, al leer este tipo de Declaraciones, uno no puede dejar de tener la impresión de que, si bien en las palabras todavía se concede al sacramento de la Penitencia un rango mayor que a las otras formas penitenciales, en la realidad ya no pueden fundamentar esa excelencia, e incluso tal vez no lo quieran.

El Concilio Vaticano II hablaba todavía otro lenguaje cuando en el "Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros" dice: "Los ministros de la gracia sacramental se unen íntimamente a Cristo Salvador y Pastor (*Christo intime uniuntur*) por la fructuosa recepción de los sacramentos, sobre todo por el frecuente ejercicio sacramental de la Penitencia"²⁴. También el nuevo *Ordo Paenitentiae* se ha hecho eco en algunos pasajes de esta perspectiva cristológica²⁵, si bien no se detiene en su elaboración teológica. Y, sin embargo, lo que habría que aclarar ante todo es la cuestión del peculiar

24. Cfr. o. c. en nota 3, p. 258 y ss.

25. *Presbyterorum ordinis*, 18.

26. Cfr. o. c. en nota 2, *Praenotanda*, 4, 7.

carácter de la configuración con Cristo (*Christusgleichgestaltung*) que distingue a la Penitencia de la asimilación a Cristo (*Christusverähnlichung*) obrada por el Bautismo.

Para encontrar esa especificidad hay que contemplar la muerte de Cristo con una mirada genuinamente bíblica, pero que no se dirija de inmediato al carácter victorioso de esa muerte, que resplandece desde la Resurrección y la Exaltación gloriosa, sino que considere la Muerte de Cristo en el misterio que encierra como juicio de Dios sobre el pecado, que Cristo, representándonos, tomó sobre sí. Según la palabra de Pablo en 2 Cor 5, 21, Dios, “a aquel que no conoció pecado, lo hizo pecado en favor nuestro, para que en él fuéramos justificados delante de Dios”. Es decir, como Cristo mismo no es un pecador, El se ha hecho en favor nuestro (según Rom 3, 25) “víctima propiciatoria en su sangre”. Según Col 2, 14, Cristo “destruyó la sentencia condenatoria que había contra nosotros... y la clavó en la Cruz”. De esta manera, Cristo se ha sometido a un juicio divino —que es a la vez un juicio de gracia— en el que Dios realiza su justicia, y también su santidad, de una manera adecuada al abismo del pecado. Los sacramentos —dijimos— representan en general los modos que el hombre tiene de configuración con Cristo. Sobre este fondo hay que buscar ahora lo específico del sacramento de la Penitencia, cuya esencia designa el Vaticano II como “unitio intima Cristo”. Se trata de la unión con el Cristo que, a través de su expiación y penitencia, se sometió al juicio de Dios sobre el pecado y precisamente así vino a ser el Liberador y el Redentor del pecado. Lo que acontece en el drama sacramental de la Penitencia consiste nada menos en que el pecador se une al Cristo paciente, se adentra en los sentimientos y en la obra del Redentor que expía los pecados; aunque con una diferencia que no podemos dejar de señalar: el cristiano —a diferencia de Cristo— realiza todo esto por sus propios pecados personales. Pero, con todo, esta diferencia no puede desvalorizar el hecho de que aquí se da realmente una *unión mística con Cristo en su expiación*, por fuerza de la cual incluso el pecador ejerce una cierta función redentora y participa de ella, y esto no sólo para sí mismo, sino también para el mundo, porque la cancelación del pecado es siempre un acontecimiento supraindividual, social.

A través de este planteamiento misterioso, y como consecuencia del mismo, puede lograrse la necesaria claridad en un punto, hoy muy debatido, del concreto acontecer sacramental. Se trata de una doctrina que todavía en el Tridentino demostró ser de muy grande valor²⁷, pero que hoy ha desaparecido incluso de los documentos eclesiásticos, a saber, que *al sacramento de la Penitencia también le corresponde con propiedad el carácter de juicio*. Nuestra época demuestra una gran aversión a esta verdad en base a unas razones a las que ya aludíamos más arriba, cuando examinábamos las actuales formas defectuosas de aproximarse a la cuestión de Dios y al concepto de pecado. Y, sin embargo, hemos de decir que en este carácter de juicio se encuentra la base decisiva para poder sostener lo específico de este sacramento en contraste con el Bautismo, el cual realiza el perdón de los pecados en la forma de un puro acto de la misericordia de Dios. En efecto, sólo en este carácter judicial pueden apoyarse algunos momentos esenciales del sacramento de la Penitencia, como son la confesión personal, las obras de penitencia y la absolución autoritativa. Pero claro, todo esto no hay que entenderlo en el sentido de un proceso judicial profano, ni reconducirlo al modelo del pensamiento jurídico terreno. Hay que contemplarlo exclusivamente en el trasfondo del gratuito juicio histórico-salvífico que ha realizado Dios Padre en Jesucristo, juicio al que se le permite acceder y participar al hombre. Esto sucede, muy al contrario que en el juicio terreno, no con el fin de una condena o una absolución en el ámbito exterior, sino en orden a una interna liberación y absolución de una culpa realmente existente.

A partir del reconocimiento de esta configuración con Cristo en la expiación y en el juicio divino de la gracia, se obtiene también la posibilidad de lograr una más profunda valoración religiosa, práctica, de la posición del hombre y del pecador en el sacramento de la Penitencia.

La actual “psicologización” de este sacramento pone a los fieles cada vez más en el peligro de que se consideren a sí mismos y a los demás —en cuanto penitentes— como seres disminuidos, o de que se estimen humillados por acudir a la

27. DS 1671.

confesión y a la Penitencia, pensando que se les asigna el papel de “pobres pecadores” que deben sentirse avergonzados e infames. Estas peligrosas deformaciones del sacramento no sucederían si se tomara en serio la específica configuración con Cristo que produce este sacramento. Entonces se haría evidente que el pecador arrepentido se eleva a una singular grandeza y dignidad interior, realizando así algo de lo que M. Scheler, a partir de un análisis filosófico del fenómeno del arrepentimiento, llama lo “eterno en el hombre”²⁸, pero que sólo el pensamiento teológico puede explicar plenamente al remitir a la configuración con el Cristo que expía y redime. Aquí la existencia del creyente viene configurada de manera nueva como existencia en Cristo.

Este pensamiento facilita el tránsito a una última determinación de la específica naturaleza del acontecimiento de salvación que se opera en este sacramento. Nos referimos al aspecto personal, que está a la vez íntimamente vinculado con la significación eclesial de este sacramento.

3. *La realización de la salvación en el sacramento de la Penitencia como acontecimiento personal y eclesial*

A partir de la idea de la específica configuración con Cristo que realiza este sacramento, puede deducirse una última propiedad del efecto de salvación que la Penitencia produce, a saber, el carácter que tiene —superior a los otros sacramentos— de *una mayor exigencia y coparticipación personal del hombre*. En cuanto “bautismo laborioso” y “operosa probatio”, la Penitencia ha exigido siempre una singular coparticipación del penitente, que en la antigua Iglesia llevó, es cierto, a una polarización rigorista, a la que, incluso teológicamente, se le dio un fundamento no siempre correcto. Es el caso por ejemplo de Cipriano de Cartago († 258), cuando imputaba a la obra del penitente y le exigía un pleno valor de satisfacción, considerando la “satisfactio” como perfecta equivalencia del pecado²⁹.

28. M. SCHELER, *Reue und Wiedergeburt: Vom Ewigen im Menschen* (Bern, 5.^a ed., 1968) 27-59.

29. Cfr. para este punto B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 161 y ss.

Pero la idea subyacente a todas estas exigencias era siempre la de la asimilación a la obra de Cristo. Esta asimilación no podría ser entendida y realizada en un sentido realista, si el penitente no tomara sobre sí la amargura de la pena merecida por el pecado y no borrara de este modo el pecado. Por lo demás, esta idea de la cancelación penal del pecado en conexión con la obra de Cristo adquirió una nueva profundidad al desplazarse el punto de gravedad desde la obra externa al arrepentimiento interior y al acto central personal de la *metanoia*³⁰. Por otra parte, no se debe olvidar que esta *metanoia* nunca fue entendida como un mero acontecimiento interior y espiritual. Lo interior, en un proceso sacramental basado en signos, debía exteriorizarse y corporalizarse. Detrás de ello estaba una vez más la idea —que toma en serio al hombre como persona responsable de su pecado— según la cual un pecado cometido por un cristiano después del Bautismo tiene mayor gravedad que el pecado cometido antes del Bautismo por los no cristianos y los paganos. El pecador cristiano ya vivía en la comunidad con Cristo: por eso, debía reintegrarse a esta comunidad con una más intensa acción personal que la del pagano que recibe el Bautismo. A partir de estas razones —que, en cuanto tales, no son sólo morales o ascéticas, sino que proceden de la personal relación con Cristo propia del bautizado— surgía, entonces como ahora, la exigencia de una peculiar autoparticipación del pecador en la eliminación del pecado. Esta doctrina fue después elaborada teológicamente con tanta fuerza que los actos del penitente, la *metanoia* corporalizada, fueron incluso considerados —según una doctrina teológica bien fundada— como la “materia” de este sacramento, sin cuyos actos el sacramento no podía existir. De ahí que en la Penitencia se encuentre algo que no se da en los demás sacramentos, a saber que la recepción indigna del sacramento lleva también consigo la recepción inválida.

Esta “operosa probatio” se basaba, entonces como ahora, en la idea fundamental de que Dios se toma en serio al pecador y de que no le justifica sin su colaboración. Era el mismo pensamiento que Agustín acuñó en la fórmula: “Qui te

30. A. ZIEGENAUS, o. c., en nota 5, p. 47.

creavit sine te, non te iustificat sine te". Esto es característico de la concepción católica general de los sacramentos; pues los sacramentos no son, como hoy se dice con frecuencia —en aproximación inconsciente a la teología protestante de la Palabra— afirmaciones de salvación, palabras fuertemente "exhibitivas"³¹, que el hombre, por principio, sólo puede oír y recibir pasivamente. Son, por el contrario, acciones dramáticas de Cristo, en las que el hombre puede y debe participar con su propia acción.

Pero en ningún sacramento esta específica acción humana viene exigida tan fuertemente como en la Penitencia. Y esto, no por necesidad de una especie de autopenitencia, sino por la profunda convicción personal de que el rechazo del pecado y la conversión sólo pueden lograrse desde una arriesgada decisión personal que, por otra parte, nada tiene que ver con un oscuro rigorismo. Pero, a su vez, una decisión personal contra Dios no puede eliminarse sin un retorno, igualmente serio y personal, a ese Dios. La antigüedad cristiana tenía la bien fundada convicción de que una *metanoia* realizada sólo en el ámbito de lo interior y espiritual llevaba consigo el peligro de ser una penitencia sólo aparente, una "simulatio paenitentiae", que sólo podría llevar a una falsa paz con Dios y a una reconciliación inauténtica. Estas fundamentales consideraciones, que arrancan todas de la responsabilidad personal del penitente, podrían hoy hacer luz sobre el punto controvertido en el que se trata de la fundamentación de la confesión personal de los pecados. Tampoco la confesión viene exigida ante todo por razones de humilde sinceridad y autohumillación; proviene del reconocimiento personal —que, por supuesto, lleva consigo un componente psicológico— de que el hombre sólo rechazará y eliminará el pecado, si lo reconoce sin reservas en una auténtica autoacusación ante Dios y ante el hermano, que naturalmente debe ser un hermano cualificado para ello, es decir, alguien que tiene la plena potestad eclesiástica para perdonar los pecados.

Vengamos a una última razón por la que estas exigencias personales del sacramento de la Penitencia no pueden ser

31. Así K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament*, en colaboración con E. JÜNGEL (Freiburg 1971) 73.

consideradas como rigorismo ético y como ascetismo *pacato*. La conciencia de fe reconoció ya desde la antigüedad, y de manera cada vez más clara, que el pecado en cuanto tal no podía ser borrado y reparado por la persona del pecador, sino sólo por Dios, que otorga al pecador la gracia para el acto de conversión que es la *metanoia*. Pero en el plano de lo sacramental esta idea tenía que ser complementada a través de la dimensión eclesial de la Penitencia.

Esta dimensión eclesial específica del sacramento de la Penitencia se expresó de manera singular en las antiguas formas de penitencia eclesiástica, que se realizaban en forma de pública excomunión y reconciliación. Lo cual se fundamentaba en la idea de que el pecador no sólo se enfrentaba con la realidad de un Dios lejano y trascendente, sino con la realidad de Jesucristo viviente en la Iglesia. Esta doctrina, sin embargo, no sólo dio a la Iglesia ocasión de hacer comparecer al pecador, por así decirlo, ante los fueros de la autoridad eclesial —que en el fondo era una autoridad divina—, sino que ella se sirvió de este patrimonio doctrinal para activar junto con el pecador la readmisión de éste en la comunión de los santos. Desde aquí se explican, por una parte, las frecuentes exhortaciones de los Padres de la Iglesia a los fieles para que —en solidaridad con los pecadores— rezaran, ofrecieran sacrificios e hicieran obras de expiación; y, a la vez, su continuo asegurar a los penitentes que la Iglesia se solidarizaba con ellos, y que por virtud de su riqueza de gracia y de su plenitud del Espíritu, participaba con ellos tanto en la expiación como en la justificación del pecado. Agustín, en cuya doctrina encontramos una notable clarificación de la teología de la Penitencia³², explica repetidas veces que la penitencia sólo puede ser eficaz *en* la Iglesia, porque sólo la Iglesia puede abogar eficazmente ante Dios por el pecador. Este es el sentido de su frecuente exhortación: “Haced penitencia tal como se hace en la Iglesia, para que la Iglesia ruege por vosotros”³³. La importancia de esta cooperación de la Iglesia aparece también en el estilo del acto conclusivo del proceso penitencial, la reconciliación. Existía una general y profunda convicción

32. Cfr. A. ZIEGENAUS, o. c. en nota 5, p. 45 ss.

33. AGUSTÍN, *Sermo* 392, 3.

de fe, según la cual, en la reconciliación obrada por el obispo o el sacerdote, o en el definitivo desatar el pecado del penitente, era la Iglesia entera la que, por su fuerza, participaba real y misteriosamente del fondo de la potestad de las llaves; por supuesto, la Iglesia de los santos, de los miembros animados por el Espíritu Santo.

Hoy se acepta con facilidad este específico elemento eclesiológico del sacramento de la Penitencia que acabamos de mencionar, que no es objeto de controversia. Pero en ocasiones no se le capta en su significación propia, e incluso da lugar a errores. Esto sucede, por ejemplo, cuando se afirma que en la liturgia penitencial comunitaria o en las celebraciones penitenciales se expresa mejor la dimensión eclesial que en la confesión privada. Porque detrás de esta tesis, hablando en términos de teología sacramental, se encuentra escondido un error. Sin negar que la realización comunitaria de esos ejercicios penitenciales tenga un carácter positivo y significativo, hemos de decir sin embargo: una comunidad de pecadores, que en la liturgia penitencial ya está reunida *ex definitione*, puede ciertamente implorar a Dios la remisión de sus pecados y recibir también esta remisión (para los pecados restantes). Pero los pecadores jamás representan a la "Iglesia de los santos", que es la única que tiene fuerza para participar en el perdón de los pecados. Lo cual nos lleva (se podrían agregar otras razones) a la sorprendente pero inevitable consecuencia de que es precisamente en las liturgias comunitarias de la Penitencia (*Bussgottesdiensten*) donde no puede encontrar adecuada expresión el esencial aspecto eclesial de la Penitencia. De las filas de la teología evangélica —muchos de cuyos representantes están librando una heroica batalla para recuperar precisamente la confesión personal— nos llega el reconocimiento de que el momento eclesial se expresa de la manera más intensa a través del acto en que el pecador se sitúa en toda su radicalidad ante el sacerdote de la Iglesia. "Donde se vive la confesión" y donde "cada creyente sabe que su hermano también se confiesa personalmente, allí surge comunidad, comunión"³⁴.

34. E. ZELLWEGER, *Beichte und Vergebung* (Basel 1959) 13.

Esta misma convicción ya se expresó por boca de D. Bonhoeffer: "En ese hermano, al que yo confieso mis pecados y él me los perdona, me sale ya al encuentro toda la comunidad"⁹⁵. Esto quiere decir que, también bajo el aspecto eclesial, adviene a la confesión una significación peculiar, de la que en última instancia, reciben su justificación las celebraciones penitenciales, y no a la inversa. Precisamente el desarrollo —cada vez más logrado— de la doctrina y praxis protestante acerca de la confesión ha puesto en evidencia que las celebraciones penitenciales no pueden ser un sustitutivo de la confesión personal, porque esas celebraciones comunitarias terminan desapareciendo allí donde se ha perdido la confesión personal.

También desde el campo protestante nos llega a nosotros, sacerdotes, un nuevo *monitum* eclesial, digno de ser tomado en cuenta. Es éste: los fieles que todavía acuden a confesarse lo hacen sólo con aquellos párrocos y pastores de quienes les consta que también se confiesan y usan de este medio de salvación. Pero nosotros, católicos, deberíamos tomarnos en serio esta advertencia, aun antes de que se dé también en nuestro clero esa división, que sería catastrófica para la Iglesia. De este peligro sólo nos libramos si tenemos una cada vez más esforzada preocupación por sacar todas las consecuencias de la profundidad mística que es propia del sacramento de la Penitencia.

(Traducción de Pedro RODRÍGUEZ)

(35) D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben* (München, 13.^a ed., 1970) 98.